الحداثة المعاقة
وضرورة العودة إلى العقلانية

سمير الزبن(*)

الآن، ونحن على بعد حوالى قرن ونصف من عصر النهضة العربية، وعلى بعد سنوات قليلة بالاتجاه المعاكس للقرن الواحد والعشرين، نكتشف صفة العجز الشامل الذي يعمّ المنطقة على كل المستويات في دخول عصر الحداثة، وأن استيراد المنتجات الكمية للحداثة لا يمكن أن يحقق التحوّل الجذري الذي تتطلبه هذه الحداثة، وفي ظل هذا الاستيراد يستمر المجتمع في ضعفه وعجزه.

إنّ ضعف وعجز المجتمع العربي يولّد طيفاً من الأسئلة وعلى كل المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية... إلخ بحاجة إلى الإجابة. وفي هذا المنعطف الذي تمرّ به المنطقة العربية، حالة التدهور، والعجز، والضعف، والتفكك... الخ، وكأننا في عالم ليس لنا، ولا دور لنا فيه!! كأننا غرباء في عصر ليس لنا ونعيش على هامشه، علينا أن نعرف أين نقف من هذا العصر؟ هل نحن داخله أم خارجه؟ لذلك، أعتقد أن العودة إلى سؤال قديم متجدد، وهو سؤال الحداثة يستحق العناء.

لننظر في حداثة الآخر، ولننظر في حداثتنا.

حداثة الآخر

إنّ الحداثة كمفهوم ولدت في السياق الأوروبي كوعي للمجتمع الحديث، بوصفه مجتمعاً منجزاً وقائماً في الواقع ولا عودة عنه. وإن تاريخ لفظ (حديث) أقدم من تاريخ (الحداثة). ففي كل سياق ثقافي يتعاقب كل من (القديم) و (الحديث) تعاقباً ذا دلالة. لكن مع ذلك لا توجد (حداثة) في كل مكان وفي أي زمان باعتبارها بنية تاريخية وجدلية للتغيّر والأزمة. والحداثة لا يمكن مشاهدتها إلاّ في أوروبا ابتداء من القرن السادس

(*) كاتب فلسطيني.

عشر، ولا تأخذ معناها الكامل إلا ابتداء من القرن التاسع عشر[1].

تنهض التجربة الأوروبية، في مرحلتها الأولى، على موقفين، الموقف تجاه الماضي، ومحاولة استرجاعه بالعودة إلى النموذج الإغريقي الروماني، في مواجهة القرون الوسطى في مطلع القرن السادس عشر، والموقف تجاه المستقبل القائم على العلوم وحتمية التقدم الإنساني بتحرير الإنسان من أغلاله (فلسفة الأنوار). وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر يتخلى مفهوم الحداثة عن ارتباطه الزمني بالماضي والمستقبل، ويتركز في موقف يتصف بالاتجاه نحو ما هو جديد، بحيث يصبح كل جديد حديثاً، بذلك يصبح الإنتاج يستمد قيمته لا من الماضي بل من عملية الإبداع وابتكار الجديد، بذلك تكون الحداثة قد ترسخت بشكل نهائي لا رجعة عنه[2].

لقد أدخل التقدم المستمر للعلوم والتقنيات والتقسيم العقلاني للعمل الصناعي في الحياة الاجتماعية بعد التغيّر المستمر وتفكيك العادات والثقافة التقليدية. كما أدخل التقسيم الاجتماعي للعمل انقسامات سياسية عميقة، وبعداً جديداً يتمثل في الصراعات والأزمات الاجتماعية التي ستتوالى في القرنين التاسع عشر والعشرين.

إن هذين المظهرين الأساسيين، بالإضافة إلى النمو الديمغرافي، والتمركز الحضاري والتطور الهائل لوسائل الاتصال والإعلام، تطبع بصورة حاسمة الحداثة كممارسة اجتماعية ونمط حياة قائم على التغيّر والتجديد، لكن أيضاً على القلق وعدم الاستقرار، والتعبئة الدائمة، والذاتية المتحركة، بهذا يكون تاريخ ظهور لفظ (الحداثة) في منتصف القرن التاسع عشر ذا دلالة، إنها الفترة التي أخذ فيها المجتمع الحديث يفكر في ذاته من حيث هو كذلك، وأخذ يتأمل ذاته من خلال ألفاظ الحداثة. وهكذا، أصبحت الحداثة قيمة متعالية، ونموذجاً ثقافياً وأخلاقياً، وأسطورة مرجعية في كل مكان، كواقع حال ومعطى نهائي لمشروع الحداثة كما صاغه فلاسفة الأنوار، الذي يقضي بناء على قوانينهم الخاصة بتنمية العلوم الموضوعية، والأسس العالمية للأخلاق والحقوق، وأخيراً الفن المستقل. ولكنه يقضي كذلك بتحرير الطاقات المعرفية بغية جعلها قابلة للاستعمال العملي من أجل تحويل ظروف الوجود تحويلاً عقلانياً. وهذا التحول يسم الحداثة بكونها عصر الإنتاجية، تكثيف العمل الإنساني والسيطرة على الطبيعة اللذين اختزلا معاً إلى مجرد قوى منتجة وإلى خطاطات الفعالية والمردودية القصوى. ذاك هو القاسم المشترك بين كل الأمم الحديثة. وهذا التطور المفتوح للحداثة أجرى تحولات عميقة، بالانتقال من حضارة العمل والتقدم إلى حضارة الاستهلاك والتسلية[3].

---

(1) جان بودريار: «الحداثة»، ترجمة محمد سبيلا، **قضايا وشهادات**، عدد 3، شتاء 1991، ص 387، نقلاً عن مجلة **الفكر العربي** عدد 62.

(2) هشام شرابي: **معنى الحداثة**، في كتاب الإسلام والحداثة، دار الساقي، 1990، ص 368.

(3) جان بودريار، مرجع سابق، ص 388.

على مستوى البنية السياسية أقامت ثورة 1789 الدولة البرجوازية الحديثة، المركزية والديمقراطية، والأمة بغطائها الدستوري، وتنظيمها السياسي والبيروقراطي. إن التعالي المجرد للدولة، تحت شعار الدستور، والكيان الشكلي للفرد، تحت شعار الملكية الخاصة هي السمات التي تميز البنية السياسية للحداثة. إن العقلنة (البيروقراطية) للدولة، وكذلك عقلنة المصلحة والوعي الخاصين تتجاوب ضمن نفس هذا الكيان التجريدي، وهذه الثنائية تطبع نهاية كل المنظومات السابقة، حيث تعرف الحياة السياسية بنفسها بأنها تراتب متكامل من العلاقات الشخصية. إن هيئة الدولة البيروقراطية إنما تنامت مع تقدم الحداثة. فهي بارتباطها مع توسع مجال الاقتصاد السياسي واتساق التنظيم، تداهم كل قطاعات الحياة، وتسخرها لصالحها وتعقلنها على صورتها، فالدولة المجرّدة الممركزة، أحد الأبعاد الأساسية للحداثة، إلا أن هذه العقلانية لا تكون بمواجهة الفرد، مما يجعل العصر الحديث ينطبع بظهور الفرد، بمكانته وبوعيه المستقل، ومصلحته الخاصة[4].

ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة، تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس.

مع ذلك فهي تظل مدلولاً ملتبساً يشير إلى تطور تاريخي وإلى تغيّر في الذهنية. إن الحداثة من حيث هي معطى متشابك تتلاحم فيه الأسطورة بالواقع، واقع يتميز في كل المجالات: دولة عصرية، تقنية عصرية، موسيقى ورسم وعادات وأفكار عصرية، على هيئة مقولة عامة وضرورة ثقافية. ومن حيث أنها نشأت عن بعض التحولات العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، فهي تتحقق على مستوى العادات وطرائق العيش، وأنماط الحياة اليومية، وبما أنها متحولة في أشكالها ومضامينها، في الزمان والمكان، فهي ليست ثابتة وغير قابلة للرجوع إلا كمنظومة من القيم. وبما أنها ليست مفهوماً يصلح كأداة للتحليل فإنه ليست هناك قوانين للحداثة بل هناك فقط معالم للحداثة. ليست هناك أيضاً نظرية في الحداثة بل هناك منطق للحداثة وايديولوجيا للحداثة. وإذا كانت الحداثة نموذجاً لمفهوم (حديث)، وإذا كانت الأيديولوجيات هي التعبير عن الحداثة، فإن الحداثة ذاتها بدون شك ليست إلا عملية أيديولوجية واسعة[5].

ومن هنا، يمكن القول: ليست الحداثة الثورية العلمية التقنية، بل هي مجال اندراج هذه الأخيرة في مشهد الحياة الخاصة والاجتماعية، وفي مجال ما هو يومي كما تحدده وسائل الإعلام، وفي نموذج الحياة الاستهلاكية. ليس العلم ولا التقنية (حديثين) لذاتهما، بل إن مفعول تأثير العلم والتقنية هما اللذان يكتسبان هذه الصفة، أما الحداثة، فهي

(4) جان بودريار: مرجع سابق، ص 389.
(5) جان بودريار: مرجع سابق، ص 391.

بالرغم من تأسيسها على الظهور التاريخي للعلم، فإنها لا تحيا إلا على مستوى أسطورة العلم(6).

بناء عليه، يمكن تحديد السمات الرئيسية للحداثة بأربع نواح كماحددها مارشال بيرمان:

1 ـ الحداثة ظاهرة أوروبية، فرضت نفسها على العالم من خلال التوسع الاستعماري، وترتب عن هذه الحقيقة عواقب مدمرة للعالم غير الأوروبي.

2 ـ الحداثة محصلة عملية تاريخية بدأت في أوروبا زمن النهضة والإصلاح، بتجاوز العالم القديم الذي كانت تشكله القرون الوسطى، باعتباره واقعاً زائفاً، وقد جرى الأخذ بهذا العالم الزائف على أنه من مخلفات الماضي، وأن العالم الحقيقي قائم أمامنا واقعاً اجتماعياً ملموساً، واقع التطور الذي لا رجعة عنه.

3 ـ نجحت الثورة البرجوازية في الكشف عن حقيقة العلاقات الاجتماعية، فهي لم تؤسس الدولة المجردة وأطلقت الحرية الفردية فقط، بل أماطت اللثام عن خيارات وآمال جديدة، إن إمكانية التمرّد الحقيقي كامنة في العصر الحديث، لأن الأفراد المعاصرين قادرين على التفكير باستقلالية، فإنهم يطالبون بكشف واضح لما يقوم به رؤساؤهم وحكامهم تجاههم، وهم مستعدون للمقاومة حين لا يجنون شيئاً بدل أتعابهم.

4 ـ إن المجتمع أصيل ومنفتح، ليس اقتصادياً فحسب، بل سياسياً واجتماعياً أيضاً، بحيث يتمكن الناس من التسوق وعقد أفضل الصفقات بحرية، ليس من باب البيع والشراء فحسب بل من باب الأفكار والارتباطات والقوانين والأنظمة الاجتماعية أيضاً(7).

هذه السمات الرئيسية تشكل أساس المجتمع المفتوح للحداثة، مجتمع مفتوح على آفاق واسعة للتطور، مما جعل المجتمعات الأوروبية تنتقل إلى مرحلة جديدة، يطلّق عليها مرحلة ما بعد الحداثة، مرحلة تستجيب لمجمل التطور الذي حصل لهذه المجتمعات في ظل الثورة العلمية ـ التقنية، ونقلها إلى مجتمعات ما بعد صناعية ومجتمعات الاستهلاك.

هذا ما أسفرت عنه الحداثة في الغرب، لكن أي حداثة عرفنا نحن؟

(6) جان بودرياد، مرجع سابق، ص 392.
(7) هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، كانون الثاني/يناير 1992، ص 37.

حداثتنا

إن الميل إلى (الحداثة) لا يمكن مقاومته، وليس هناك أي إمكانية أخرى ملموسة حتى الآن للحديث عن طرق جديدة، أو عن حضارة جديدة[8]. شاء أم أبى، يستمد الفكر العربي الناقد مفاهيمه من التجربة الأوروبية للحداثة[9]. فالحداثة كمظهر للحضارة الجديدة، غزت الواقع والعقل العربي معاً، كما غزت المجتمعات البشرية، وتبدلت رؤية هذه المجتمعات للعالم[10] لكن هذا الغزو لم يشكل قطيعة مع الماضي، وأخفقت التجربة العربية في استيعاب الحداثة. وعندما نتحدث عن إخفاق في استيعاب الحداثة، فليس ذلك لعدم الأخذ بها، إنما على العكس، إن النظم العلمية الحديثة والمادية التي أخذها العالم العربي واستنبتها، لم تنتج القيم نفسها ولا تؤدي الوظائف نفسها التي خلقت من أجلها وكانت منتظرة منها[11]. ومن هنا كانت المفارقة بوجود أشكال حديثة، لكن دون أن تتمكن من امتلاك الحداثة، مما جعل العالم العربي معاقاً أمام استيعاب الحداثة.

في ظل التطور السريع الذي أخرج أوروبا إلى خارج أراضيها، تمّ تعميم الحداثة، وجرت في العالم كما يجري الماء في الأواني المستطرقة. فتمّ تعميم منتجات الحداثة أو بعضها على مستوى العالم. ولكن اختلف عمق هذه الحداثة بين تجربة وأخرى. كما أنّ مفاعيلها لم تكن كما كانت في موطنها الأم.

إننا لا نملك اليوم، وإننا لم نكن نملك منذ اصطدمنا بالنموذج الغربي للحداثة، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن التاسع عشر، فرض نفسه كنموذج (عالمي). كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد، وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية الفردية والديمقراطية والعلمانية.. إلخ. لقد فرض هذا النموذج الحضاري نفسه علينا بوسائله هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافىء، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق الأقلية، أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية، والسيطرة الثقافية الأيديولوجية. والنتيجة من كل ذلك: غرس بنى النموذج الغربي في بلداننا، في الصناعة والزراعة والتجارة والإدارة والثقافة، وربطها بالبنية الرأسمالية الأم في أوروبا. هكذا وجد العرب أنفسهم، كما وجدت الشعوب

(8) برهان غليون: مجتمع النخبة، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، 1986، ص 262.
(9) هشام شرابي: معنى الحداثة، مرجع سابق، ص 469.
(10) برهان غليون: اغتيال العقل، الطبعة الثانية، دار التنوير، 1987، ص 161.
(11) المرجع السابق، ص 195.

المستعمرة كلها نفسها، أمام عملية (تحديث) كولونيالية لبعض قطاعات المجتمع، وهي التي تهم الاستعمار أكثر من غيرها. عملية (تحديث) لم تستنبت أسسها في الداخل، بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرساً، بالإغراء أو بالقوة، في مجموعة من القطاعات التي أصبحت تشكل بعد الاستقلال، الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في بلداننا[12].

بالنظر إلى سمات الحداثة التي حددناها سابقاً، يمكن النظر في تجربة الحداثة العربية.

عندما نتحدث عن (الحداثة) بصفتها ظاهرة أوروبية، يعني ذلك أنها تجربة منجزة في الواقع الموضوعي وأخذت شكلها النهائي وانفتحت على إمكانية التطور الهائل، أي إن المجتمع الأوروبي يعي نفسه بوصفه كذلك، ولا عودة عنه، فالمصطلح ولد بعد استكمال التطور في الواقع مما يجعله مصطلح بَعْدي، أي بعد حصول الفعل.

أما في التجربة العربية ولد المصطلح كدعوة لتحقيق هذا الانتقال الذي لم يُنجز في الواقع الموضوعي، مما جعله مصطلحاً سابقاً على تحقيقه. وبما أن الحداثة ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية، هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين[13]، مما يجعل نشوءها مستقلاً عن الوعي بها، فهي عملية أيديولوجية واسعة ومفتوحة، لها معالم محددة، ولكنها لا تنتظم في إطار نظرية من الممكن المناداة بها في هذا الاتجاه أو ذاك، إنما هي عملية تخترق المجتمع بكل بناه، من اللغة، إلى أجهزة الدولة، إلى مجموعة القيم، إلى الاقتصاد، والفن، والفلسفة... الخ. لذلك تبقى الدعوة إلى الحداثة كهدف نسعى إلى تحقيقها تخترقها ثغرات كثيرة لا يمكن سدّها، لأن الحداثة عبارة عن مجموعة من التراكمات الجزئية في إطار أيديولوجيا واسعة، ويؤدي هذا التراكم إلى إنتاج واقع موضوعي (حديث).

القطيعة مع الماضي، مع أزمنة العصور الوسطى، وتحول هذا الماضي إلى المتاحف، هو الذي صنع وجوده الحديث، المجتمع الحديث، المجتمع المدني من خلال استبدال مقولات العصور الوسطى بمقولات حديثة تقوم على العقل والعلم. مما جعل كل مقولات العصور الوسطى من مخلفات الماضي. أما في التجربة العربية، فإن المأزق يقوم على أننا اليوم نمارس حداثتنا على مستوى تحسين الحياة اليومية ووسائلها، لكننا نرفضها على مستوى تحسين الفكر والعقل ووسائل هذا التحسين، أي إننا نأخذ المنجزات ونرفض المبادىء العقلية التي أدّت إلى ابتكارها. فنقوم بالتلفيق بين منجزات الحداثة ومقولات ما قبل الحداثة[14]. فالعقل العربي لا يزال، على مستوى المعرفة، فكراً

(12) محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، الطبعة الاولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت حزيران/يونيو 1989، ص 18.

(13) برهان غليون: **اغتيال العقل**، مرجع سابق، ص 194.

(14) أدونيس: **الثابت والمتحول**، الجزء الثالث (صدمة الحداثة)، الطبعة الرابعة، دار العودة، 1983، ص 268.

يعتمد المقولات الأسطورية، والعقل معتقدي مطلق، ولا تزال الحقيقة بالنسبة إليه دينية/مجازية، ولم يصل هذا العقل إلى امتلاك أدواته النقدية وتحويل هذا النقد إلى عائدات عملية، وما تزال لغتة بيانية ولم يتم تطويرها للوصول إلى لغة تحليلية، أما السلطة فلا تزال مشخصة، ولم تتحول إلى علاقات أفقية مجردة ديمقراطية. وما تزال العلاقات الاجتماعية تقوم على أساس عمودي أساسها العشيرة والطائفة والعائلة، ولم تصل إلى علاقة المواطنة. وهذا ما يجعل الانفصام هو السائد في الواقع العربي[15]، ما بين ثقافة المجتمع وما بين ممارسته التي يعتمد فيها على منجزات الحداثة. بذلك تبقى ثقافة المجتمع معزولة عن ممارسته مما يجعل ممارسة المجتمع ليست متأخرة بالنظر إلى ممارسة مجتمعات أخرى، بل ثقافة ذلك المجتمع متخلفة بدورها عن ممارسته[16]. وعدم استيعاب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وفعالية وأنسية.. الخ، يجعل هذا الاستيعاب باقياً في أول جدول الأعمال، مهما تأخر، وكلما تأخر، كلما تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل[17]، وهذا ما نشاهده من آليات التفكك التي تخترق المجتمع العربي، وتطلق الحركات الإرهابية في كل مكان.

المجتمع المفتوح بالمعنى السياسي والاجتماعي غيّر العلاقة بين السلطة السياسية والمواطن، وغيّر علاقات البشر بعضهم ببعض، فالسلطة السياسية سلطة مجردة، بصرف النظر عن الأشخاص الذين يحتلون المواقع السياسية. وهنا تعمل الدولة في إطار الوظائف المحددة لها. ويستطيع المواطن محاسبة السلطة السياسية بناء على التزامها برنامجها التي تم انتخابها ديمقراطياً على أساسه. أي إنّ الدولة لا تحتل كل قطاعات المجتمع، ولا تعبر عن علاقات سياسية تقوم على التشخيص. إن العلاقات الشخصية، وتشخيص السلطة هو الذي يحتل الواقع السياسي العربي، وتغيب العلاقات الموضوعية في إطار السلطة، لأنها أساساً، لم تكن سلطة ديمقراطية، فالسلطة هي التي تقوم بالرقابة على المجتمع من خلال القمع والإرهاب، والمواطن ليس له الحق في مراقبة عمل السلطة، لأنها لا تدين للمجتمع والمواطن بوصولها إلى مواقعها. تحتل السلطة وتقود كل القطاعات حتى التي يفترض استقلالها في إطار المجتمع. واحتلال الدولة لكل القطاعات، يعدم الحرية الفردية، وحرية الانتماء السياسي المعارض، أو الدفاع عن الأفكار بحرية، كل هذا يأتي تحت العنوان الأمني الذي يخترق المجتمع. هذا النموذج السياسي يعتمد أساساً على العلاقات الاجتماعية الماقبل حديثة. أي العلاقات العشائرية والقبلية والعائلية، يدعم هذه العلاقات في إطار الأشكال السياسية المستوردة، والتي يبقى دورها هامشياً في السلطة. وتكون الفعالية لصالح مؤسسات القوة، الجيش،

(15) هشام شرابي: النظام الابوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 36.
(16) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ص 30.
(17) المرجع السابق، ص 17.

الشرطة، أجهزة الأمن. فيغيب المجتمع المدني في عصر لا يمكن تحقيق أي إنجاز بدونه. وتسعى السلطة في العالم العربي إلى إقناع (المواطن) بأن المجتمع يعيش على حساب الدولة، وليس العكس، وهي صاحبة الفضل، لذلك فهي تحاسبه، لأن المجتمع هو إنجاز لسلطة الدولة. ففي حين تسنّ القوانين والدساتير المثالية في العالم العربي، لكنه لا يتعاطى إلا القمع، وحين ينادي بالمبادىء والحقوق (الحرية والعدالة) يناقض بأعماله وممارساته كل القيم الأخلاقية وكل حقوق المواطن[18]. وفي هذا المجتمع، تتجسد السلطة في الإرادة الفردية لا في المؤسسات والقوانين أو العلاقات الموضوعية وبذلك تكون السلطة قد صادرت المجتمع المدني.

في ظل هذا الاستبداد والاضطهاد، يغيب المجتمع المدني، مما يعني غياب الحرية والفردية، التي تشكل أساس المجتمع المدني الحديث. فتتضافر السلطة السياسية مع مجموعة القيم التقليدية لتقيد المواطن. فالفرد العربي ينتظم في مجموعة واسعة من العلاقات الاجتماعية التقليدية، والتي تفرض نفسها عليه وتدخله في شباكها، دون أن يستطيع تحقيق حريته وارتباطه بالمجتمع بصفته مواطناً، وليس بصفته عضواً في عائلة أو عشيرة أو طائفة. والمشكلات المادية التي يعاني منها الإنسان العربي تضطره إلى اللجوء لهذه التشكيلات الماقبل حديثة، مدن الصفيح التي تنمو في العالم العربي كالفطر، الأمية التي ما تزال مرتفعة بل إنّ نسبتها في التسعينات ارتفعت عن ما كانت عليه في السبعينات، وما تزال نسبة الوفيات بين الأطفال مرتفعة لضعف الرعاية الصحية، بل وانعدامها أحياناً، كل ذلك وغيره مؤشراً على عدم قدرة الإنسان العربي على الخروج من شرنقة العلاقات التقليدية، مما يفصل المجتمع العربي عن المجتمع المدني بهوة واسعة.

كل ذلك يعني أنّ الحداثة قشرة لم تخترق الطبقات الكثيفة للمجتمع العربي، فالمجتمع العربي المعاصر غير قادر على التوصل إلى تحقيق الحداثة بمعناها الأصيل. إلا أنه أيضاً ليس تقليدياً بكل معنى الكلمة. إنه يعيش في ظل خطابين ويعاني من الانفصام، خطاب الحقيقة الشاملة الكلية التقليدية، وظل خطاب الحقيقة الحديثة المحدودة. وأنه أصبح عاجزاً عن التعامل مع أي منهما بشكل عقلاني ومنظم يمكنه من إرساء علاقة بالماضي أو الحاضر أو المستقبل، من خلال وعي ذاتي مستقل، وبهذا فهو مجتمع متضارب تحكمه التناقضات على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة.

نتج هذا عن أشكال دخول الحداثة إلى المجتمع العربي، فإنّ تعبير الحداثة يستخدم للإشارة إلى ما هو (حديث)، لكنه في السياق العربي يأخذ معنى خاصاً لا غنى عنه لفهم الواقع العربي المعاصر، إذ إنها تشير إلى ظاهرة محلية ناتجة عن الاحتكاك

(18) محمد نور فرحات: «التعددية السياسية في العالم العربي، الواقع والتحديات»، مجلة الوحدة، العدد 91، نيسان/ أبريل 1992، ص 10.

بالحداثة الأوروبية خلال العصر الإمبريالي[19]. يلقى مفهوم (التحديث) رواجاً في التعبيرات عن الحوائج المادية اليومية ـ المأكل الملبس ونمط الحياة، وعن المؤسسات والمدارس والمسارح والبرلمان، عن الأدب والفلسفة والعلوم. يشير المفهوم أيضاً إلى بنى متكاملة، مثل الثقافة أو المجتمع، أو روافد ثقافية أو تشكيلات اجتماعية. إن ارتكاز عملية التحديث إلى عامل خارجي، يؤثر في تطور داخلي فيدفعه إلى التحول. فما أن تنطلق عملية (التحديث) حتى يتشوه التطور الذاتي الداخلي فيتخذ شكلاً لم يكتمل نضوجه. إن هذا التشوه الملازم لعملية (التحديث) ليس ناتجاً عن تعثر داخلي فقط، بل عن تأثير العامل الخارجي أيضاً. وفي ظل هذا العامل الخارجي فإن نجاح عملية التحديث نفسها يشكل إعاقة متى جرت تلك العملية في إطارات التبعية والخضوع. برزت هذه العملية إلى الوجود نتيجة أشكال التطور المتباينة في أوروبا ومحيطها في الأزمنة المعاصرة. ولأن أوروبا كانت السبّاقة إلى التحديث، ففيها فقط كان التحوّل إلى الحداثة ذاتياً وبالتالي أصيلاً. وفي كل الثقافات الأخرى جرى التحديث في ظل أوضاع تبعية أدت إلى حداثة مشوهة وزائفة. إن التنافر الداخلي والتبعية الخارجية قد دفعا بالحضارات غير الأوروبية إلى اتخاذ أنماط مشوهة مختلفة من النحو التحديثي. وفي ظل هذا التشوّه تتعايش التقليدية الأصيلة وأشكال من الحداثة بنفس القدر الذي تغيب هذه التقليدية، وتغيب الحداثة الحقة، ويعبر عن ذلك استمرار القيم التقليدية، والممارسة الصنمية للحداثة، وهنا يصبح التشكيل الاجتماعي يعاني انفصاماً حضاريا[20].

خاتمة: العقل أولاً

إن مفهوم الحداثة يعبّر دائماً ـ ومن خلال مضامينه المختلفة ـ عن وعي عصر ما يُحدِّد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث، ليس هذا حال عصر النهضة فقط، بل حتى العصر الذي نعتبره بداية الأزمنة الحديثة. وكما يقول أدورنو، تكون علامات التفكّك السّمة المميزة لما هو حديث. وتصبح القوة المضادة للتقليد إعصاراً فتاكاً وتكون الحداثة في هذا المجال أسطورة مرتدة على ذاتها[21]، وإذا كان هناك حداثة، فإن هذه لا يمكن أن تتحدّد إلاّ كانفصال، انفصال عن القديم[22].

والسؤال الذي يطرح نفسه في تجربة الحداثة عربياً: هل يصح تصور مجتمع

---

(19) . هشام شرابي: **معنى الحداثة**، مرجع سابق، ص 377.

(20) هشام شرابي: **النظام الأبوي**، مرجع سابق، ص 40 ـ 41.

(21) يورغين هابرماز: «الحداثة مشروع ناقص»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد 39، أيار/مايو ـ حزيران/ 1986، ص 43، ترجمة د. بسام بركة.

(22) فرانسوا شاتله: «الحداثة في الفلسفة»، مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد السادس، ربيع 1989، ص 29، ترجمة علي مقلّد.

عصري بدون أيديولوجيا عصرية؟ وهل يمكن إقامة مجتمع مدني بقيم تقليدية؟

فالتأخر العربي، هو أولاً تأخر في الذهنية، أي إنّه بتعبير آخر تأخر أيديولوجي. إنه التعبير عن هذا التعايش الغريب بين التقدم الصناعي والتطور التجاري في مقابل التخلف الذهني. هذا التأخر هو ما يسمح لأيديولوجيات تجاوزها الزمن بالعمل، ولا يسمح باستبدالها بأيديولوجيات عصرية[23]. لذلك يبقى على سلم أولويات الفكر العربي إعادة تأسيس العقلانية بالعمق الذي يسمح بتجاوز القيم التقليدية، ويسمح بإنجاز ظهور الفرد، بمكانته وبوعيه المستقل ومصلحته الخاصة. لأن الاستخدام العام لعقلنا لا بد أن يكون حراً في جميع الحالات وفي جميع مجالات عمله، لذلك يجب إسقاط كل ما يقع في دائرة المحرَّم. وبذلك يتحقق التنوير للمجتمع العربي. وهنا من المفيد أن نعيد ما قاله كانط عندما أجاب عن سؤال ما هو عصر التنوير؟ «هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر خارج قيادة الآخرين. والإنسان مسؤول عن قصوره لأن العلّة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين، لتكن تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك ذلك هو شعار عصر التنوير»[24]. هذا الكلام الذي مرَّ عليه زمن طويل، وما يزال ينطبق على حالتنا العربية إلى حد كبير.

(23) سعيد بنسعيد: **الأيديولوجيا والحداثة**، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1987.
(24) إيمانويل كانط: «ما هو عصر التنوير؟»، ترجمة: يوسف الصديق، **مجلة الكرمل**، العدد 13، 1984.